30e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 50 10 DÉCEMBRE 1908

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

La Nouvelle Législation Matrimoniale

Q. — Le décret *Ne temere* rend-il les fiançailles obligatoires ?

Il semble qu'elles devraient être imposées à tous et partout, ou à personne et nulle part.

R. — Non, évidemment ! Le décret réglemente le contrat de fiançailles, de manière à préciser les conditions dans lesquelles désormais il produira *au for externe* ses effets canoniques. Mais il laisse à chacun la liberté de s'y engager comme il lui plaira, tout comme auparavant. Aucun droit n'a jamais imposé les fiançailles comme préface ou préparation nécessaire au mariage. La coutume elle-même, là où elle a existé de façon générale, n'a jamais eu force de loi universelle obligatoire. Le décret ne change rien sous ce rapport à l'ancien état de choses.

Comment voulez-vous, d'ailleurs, que les fiançailles soient obligatoires ? Il faudrait au moins pour cela admettre le principe qu'elles sont toujours possibles. Or, pour peu que vous ayez d'expérience des choses de la vie, et de connaissance des misères humaines, vous ne pouvez pas ignorer qu'il se présentera toujours des cas où un mariage devra être célébré *subito* pour éviter les graves inconvénients menaçants d'une situation irrégulière.

De plus, il se rencontre des circonstances où, même sans intervention de relations peccamineuses entre les conjoints, des intérêts de famille, des raisons personnelles ou locales d'ordre majeur, exigent un mariage aussi prompt que possible.

Enfin, à ne consulter que les seuls intéressés, on ne manquerait point, de leur côté, d'excellentes et nombreuses raisons, incompatibles avec le délai qu'imposent ordinairement les fiançailles, sans parler des autres bons motifs intimes encore qu'ils peuvent avoir, tout en s'attendant mutuellement, de mettre une réserve prudente aux espoirs de leur attente.

Il est clair que dans une société très chrétienne, pour des familles et des jeunes gens bien formés quant au cœur et à l'esprit, la pratique des fiançailles est tout à fait recommandable, et l'Eglise l'a assez donné à entendre par la faveur qu'elle a toujours marquée pour le contrat de mariage *de futuro*. On s'aime davantage, et aussi l'on se connaît mieux, quand on s'est longtemps attendu. Non seulement alors le mariage *de præsenti* n'est plus une surprise, encore moins une duperie, mais il se solidifie de tout ce que les relations familiales intimes y apportent, à l'avance, de vertu et de sérieux, jugement pendant la période des fiançailles, dont on peut dire aussi qu'elle constitue, pour les futurs, par la fixité et la fidélité qu'elle impose, une garantie de bon équilibre moral contre certaines tentations, une forte contribution à la paix de la conscience et au calme de la sensibilité.

Tout cela est bien, très bien, et nous n'avons certainement rien de mieux à faire que d'engager les fidèles dans cette voie très chrétienne. Mais gardons-nous de dépasser les limites du conseil, là où aucune loi, ni naturelle ni positive, ne nous autorise à imposer l'obligation morale du précepte.

Q. — En janvier 1908, Titius et Bertha s'engagèrent vis-à-vis l'un de l'autre par des fiançailles *valides in forma privata*.

En mars 1908, Bertha, sur de mauvais renseignements qu'elle reçut au sujet de Titius, lui renvoya la bague qu'elle avait acceptée de lui. Elle ne songe plus à lui et se propose d'épouser X.

On demande si elle est toujours liée par l'empêchement issu de ses fiançailles avec Titius, et s'il faudra demander une dispense.

Le Décret *Ne temere* en effet n'admet plus la validité que des seules fiançailles *in forma solemni*.

R. — La nouvelle législation est entrée en vigueur le 19 avril 1908, pas avant. Tous les contrats passés sous l'empire de l'ancien droit

gardent donc le régime propre du temps où ils ont été conclus, le Décret n'ayant rien aboli, rien annulé pour le passé, sauf, bien entendu, les dispositions anciennes qui ne subsistent plus pour l'avenir. Des fiançailles valides, sans contrat écrit ni signatures de témoins, restent aujourd'hui ce qu'elles étaient avant la date susdite, c'est-à-dire, comme le voulait la législation alors en vigueur, valides à tout point de vue, *in foro interno* et *in foro externo,* sans contrat public ni signatures. Donc, si ces fiançailles sont constatées telles qu'un empêchement dirimant en soit alors résulté quant au mariage futur des intéressés, il faut aujourd'hui, comme alors, tenir l'empêchement pour subsistant et en demander la dispense, sous peine de nullité.

Vous dites bien : « Le Décret n'admet plus ces sortes de fiançailles ». Mais gardez-vous d'en conclure que, par effet rétroactif, il annule les conventions valides conclues auparavant.

Q. — Pierre, de la paroisse de X., pour contracter les fiançailles avec Marie, de la paroisse de Y., fait ses promesses de mariage devant le curé de X. et signe la formule de ces promesses devant le curé de X. qui la signe lui aussi. Celui-ci envoie cette formule à son confrère de la paroisse de Y., devant qui Marie fait ses promesses de mariage et les signe. Le curé de Y. les signe naturellement à son tour.

Un de mes confrères me soutient que les fiançailles ainsi contractées ne sont plus valides après le nouveau décret. Il me dit que les deux parties doivent signer devant le même curé ou devant les deux mêmes témoins.

L'*Ami* pourrait-il me donner son opinion motivée sur ce point ?

R. — L'*Ami* pense comme votre ami, que des fiançailles ainsi conclues ne sont pas valides. Au sens strict du droit, et aussi, pensons-nous, dans la pensée du Décret, un témoin n'est pas seulement un vérificateur d'écritures, mais un assistant capable d'apporter la confirmation directe de son personnel témoignage au fait que relate le document écrit.

Le curé de X. sait à quoi s'en tenir sur les dispositions, la liberté pleine, etc., de Pierre en foi de quoi il signe, et c'est tout ce qu'il peut certifier par sa signature. Des dispositions, de la liberté, etc., de Marie, que sait-il, et que peut-il témoigner ? Rien. De même pour le curé de Y. par rapport à Pierre. Tout le témoignage se réduit ici en somme à deux certificats isolés, disparates, et en fait, susceptibles de ne point tomber sur l'exact accord externe de volontés que semble exiger la précaution imposée par le Décret.

Au surplus, il paraît tout indiqué de raisonner à propos de fiançailles comme en matière de contrat matrimonial proprement dit. Pour le mariage, la présence des témoins au consentement vivant et simultané des conjoints est requise. Donc, à notre avis, ces témoignages et signatures en partie double, séparés, ne portant point sur l'échange actuel des volontés contractantes, ne sont pas valides.

Ce qui ne veut pas dire que les fiançailles soient impossibles *inter absentes.* Tout comme pour le mariage, chaque partie intéressée peut contracter par procureur, se faire représenter par un mandataire, dont l'intervention, alors, assure la simultanéité des consentements, devant les témoins. Mais, à notre avis, dans l'espèce qui nous est proposée, les curés respectifs auraient tort de tenir pour suffisante la pratique des constatations séparées.

« A notre avis, » disons-nous, car nous n'ignorons pas que la difficulté peut prêter à controverse. Tous les canonistes ne sont point parfaitement d'accord. Un jour viendra sans doute où la question sera proposée au S.-Siège. D'ici là, nous croyons qu'il faut s'en tenir à notre sentiment, lequel, en tout cas, a certainement l'avantage d'être plus sûr.

Q. — Après avoir lu votre travail sur le décret *Ne Temere,* je me suis demandé quelles raisons pouvaient motiver le refus d'un curé d'assister au mariage de ses sujets (entendez la future), articles v et x du Décret.

J'ai pensé que l'Eglise laissait au curé un moyen de combattre par ce refus d'assistance une union mal assortie. N'est-ce pas là ce qu'il faut déduire de l'étude des articles cités, rapprochés l'un de l'autre ?

R. — Oui, c'est là une raison de refus qui peut être admissible à l'occasion. Il y en a d'autres, tirées par exemple du scandale ou de l'indignité publique des contractants ; d'autres encore pourront provenir de considérations touchant gravement l'intérêt des familles, de la paroisse, des futurs eux-mêmes. Le Décret ne spécifie rien, ne donne même aucune indication. Ce qui est certain, c'est que le refus du curé entraînera la nullité du mariage, ou plutôt son impossibilité *in loco,* — à moins d'intervention ou de délégation épiscopale, — et donc la nécessité pour les conjoints de chercher ailleurs un prêtre compétent qui consente à les unir.

C'est là un redoutable pouvoir discrétionnaire donné au curé, dont il aura grand soin de n'user qu'avec une extrême prudence, c'est évident. Mais, d'autre part, il y a aux abus possibles de ce pouvoir un contrepoids compensateur dans la faculté offerte aux futurs de se marier validement n'importe où, devant tout curé quelconque qui voudra bien les accueillir. Celui-ci naturellement, on le suppose, prendra toutes les précautions que de droit quant à la liceité. Mais enfin, il peut très bien se faire que, de l'aveu même de son confrère récalcitrant, il n'ait pas les mêmes motifs que lui de s'opposer *in loco* au mariage. Et tout se terminera ainsi de façon satisfaisante.

Q. — A l'article V du Décret, quel sens doit on attribuer à ces mots : *in regula* ? Y a-t-il là une question de licéité, ou seulement de haute convenance ? Un prêtre peut-il n'en pas tenir compte, à la demande d'une famille, s'il est le curé du fiancé ? Quelle est la juste cause, *justa causa,* qui dispense de la règle ? Une simple question de luxe, de fantaisie suffit-elle ? Y a-t-il

une sanction quelconque ? Un prêtre peut-il dans ce cas réclamer ses droits pastoraux au curé qui s'affranchit de la règle ?

R. — Nous avons déjà émis sur ce point notre sentiment dans le bref commentaire que nous avons donné du Décret, dès la première heure. Aucune décision autorisée n'étant survenue, qui nous oblige à y renoncer, nous pensons pouvoir nous y tenir. A notre avis, c'est d'un précepte, d'une prescription obligatoire en conscience qu'il s'agit, et non d'un simple conseil. Nous avons dit déjà, à l'endroit cité plus haut, les motifs qui nous faisaient pencher vers cette interprétation.

Déjà, depuis longtemps, cet usage était sanctionné par les formules prescriptives de nombreux *Statuts* diocésains. Il est difficile de supposer qu'à Rome on ait voulu canoniser officiellement ce point de discipline sans lui donner le caractère législatif qu'il avait à l'avance en beaucoup d'endroits. Si l'on a adopté l'usage, c'est apparemment pour le renforcer encore et en imposer, de par le droit général, une plus stricte observation.

A considérer l'ensemble du Décret, le but manifestement visé par le législateur, et son souci d'éviter les conséquences abusives possibles de la nouvelle discipline, la *règle* formulée à l'art. V apparaît, dans ses motifs et sa matière, comme objet de précepte et pas seulement de simple conseil. C'est la femme — qu'on nous permette cette canonique et galante observation — c'est la femme qui est la partie la plus intéressante au contrat, parce que la plus faible, la plus digne d'intérêt, la plus chrétienne, la mieux entourée des circonstances susceptibles de concourir à un bon mariage sous tous rapports. Chacun sait que le curé de la future est en meilleure place pour juger des « alentours » de l'union projetée, pour en découvrir et en apprécier les *impedimenta*. Ces raisons déjà assez fortes sous l'ancien régime pour avoir introduit l'usage des noces chez la mariée, apparaissent plus graves et urgentes encore dans le régime créé par le Décret, qui charge plus rigoureusement que par le passé la responsabilité personnelle du curé célébrant.

Les termes, enfin, qu'emploie le législateur semblent bien manifester son intention d'imposer un devoir plutôt que de suggérer une simple pratique de convenance.

Regula, dit-il; ce sera la règle. Combien d'autres mots et d'expressions différentes étaient à sa disposition, s'il eût voulu ne formuler qu'un conseil ! Une règle est un principe à priori destiné à assurer l'uniformité d'actions dans un ordre donné. Sans doute il est possible, parfois, d'entendre le mot règle au sens large de pure convenance. Mais, étant donné l'ensemble des circonstances qui sont ici en cause, nous ne pouvons nous persuader que le Décret n'ait pas voulu lui donner toute sa force morale, venant surtout après un usage sérieusement observé qu'il voulait consacrer par l'intervention officielle de son autorité.

Ce qui nous confirme encore dans cette interprétation, c'est le soin qu'on a pris de corroborer encore le sens obvie normal du mot *regula* en y ajoutant l'expression réduplicative *in quolibet casu*. Croit-on que le législateur ait laissé échapper sans raison cette formule : *dans tous les cas*, qui complète et rend plus stricte la portée « préceptive » du mot *regula ?* Pour un conseil, de pure convenance, auquel il serait loisible de se dérober sans aucune faute de conscience, voilà une manière de dire qui serait, à tout le moins, singulièrement exagérée, et dont le choix voulu, dans un sujet si sérieux, resterait sans explication plausible.

Donc, nous tenons pour l'obligation préceptive de la règle nouvellement promulguée comme de droit commun.

Est-ce à dire, toutefois, que ce précepte oblige en soi *sub gravi ?* Nous ne le pensons pas ; d'abord, parce que jusqu'à présent l'interprétation commune des statuts diocésains n'accordait pas à la prescription un caractère de gravité aussi accentué ; et puis, parce que la matière qui est en jeu, bien qu'importante, ne semble pas comporter, normalement du moins, une aussi périlleuse obligation. Après tout, c'est un point de détail, qui suppose résolues déjà par avance toutes les difficultés afférentes à la préparation du mariage, et qui n'est précisé là que pour aider par avance à leur meilleure résolution.

Enfin, le législateur prend soin de dire lui-même qu'une *juste cause* exempte de la règle. « Juste cause » est une expression qui couramment s'emploie plutôt à propos d'obligations légères. En matière grave, on dirait qu'il faut *causa gravis* pour excuser.

Chacun reste chargé de peser en sa conscience les motifs qu'il peut estimer « justes, » c'est-à-dire suffisants pour passer outre à la règle. Encore devra-t-on toujours, d'après nous, et sauf avis plus autorisé, avoir des motifs tels qu'ils fassent équilibre, même *citra mortale*, à l'obligation morale sérieuse d'une règle très sérieusement formulée et promulguée.

Q. — Dans notre diocèse, comme en beaucoup d'autres, les vicaires sont délégués *ad universalitatem causarum*. Ils pouvaient, par exemple, et cela malgré le pasteur, en vertu de leur pouvoir quasi-ordinaire, assister validement aux mariages des sujets soumis à ce pasteur, et aussi subdéléguer selon leur bon plaisir.

Le décret *Ne Temere* leur a-t-il ôté ce pouvoir quasi-ordinaire relatif auxdits mariages ?

R. — Si tel est le sens de la délégation donnée aux vicaires dans votre diocèse, nous n'avons qu'à nous incliner devant votre affirmation et à prendre les éléments de la question tels que vous nous les présentez. Nous croyons cependant devoir vous faire observer que les choses ne se passent pas ainsi partout. Il y a des diocèses où la délégation donnée aux vicaires *ad universalitatem causarum* reste, quant au mariage, subordonnée, négativement au moins, au consentement du curé, en ce sens que le mariage célébré par un vicaire *con-*

tradicente parocho ne serait pas valide. Mais, puisque telle n'est pas la discipline en vigueur chez vous, il n'y a pas lieu d'y insister.

Le décret *Ne temere* a laissé intactes toutes les dispositions de l'ancien régime canonique là où il ne les a pas modifiées ou abrogées. Or, s'il a sur certains points accidentels, quant à la portée seulement territoriale et non plus personnelle des délégations, modifié l'ancien état de choses, il l'a laissé intact quant à tous les principes et règles de jurisprudence qui dominaient la matière des délégations. Vous trouverez cette observation unanimement exprimée chez tous les récents commentateurs du décret, et nous l'avions nous-même formulée dès la première heure.

Donc, rien de changé là-dessus chez vous pas plus qu'ailleurs. Mais méfiez-vous du mode d'exercice des délégations. Désormais, c'est dans sa paroisse, et pour le territoire seul de sa paroisse, qu'un curé peut marier validement, et validement donner délégation à qui le remplace. Ne parlez plus de sujets *soumis au pasteur* à la manière ancienne, personnelle. Est soumis au curé, et donc au délégué, toute personne qui contracte *in loco*, et aucune autre. C'est tout ce qu'il y a d'essentiel à noter et à bien retenir désormais pour l'exercice des délégations.

Q. — La S. C. du Concile, consultée sur quelques doutes relatifs au décret *De sponsalibus et de matrimonio*, donna sa réponse le 28 mars 1908.

L'Ami (1908, p. 455) relève ces solutions et résume le 5° (p. 456) en disant : « Pour que le mariage soit licite, on n'a à tenir compte que de l'habitation d'un mois et non du *quasi-domicile*. »

Or l'article de l'*Ami* (1908, p. 257) sur la nouvelle législation matrimoniale, semble admettre que le *quasi-domicile* conserve sa valeur légale *in re matrimoniali* comme par le passé (règles 2 et 8). La règle 8 s'exprime ainsi : « Défense est faite au curé d'assister au mariage si l'un ou l'autre des futurs n'a pas son domicile (ou quasi-domicile) ou au moins un séjour d'un mois dans sa paroisse, etc... »

D'après ce texte, quiconque acquiert un domicile ou un *quasi-domicile* dans un lieu quelconque peut se marier dès le lendemain de son arrivée devant le curé de sa paroisse. Cette règle n'appelle-t-elle pas une rectification après la réponse de Rome ?

Cette note rendrait service à vos lecteurs qui voudraient harmoniser votre commentaire avec les dernières décisions de la S. C. du Concile.

R. — Vous avez raison, et nos lecteurs auront déjà d'eux-mêmes fait la rectification (supprimer la parenthèse dans notre règle 8) qui s'impose ici après la décision donnée par la S. Congr. du Concile dans le document du 29 mars 1908, que nous nous sommes empressés de publier dès que nous en avons eu connaissance.

Avec beaucoup de bons canonistes, nous avions pensé que le quasi-domicile équivaudrait à l'habitation d'un mois. En sens contraire *Roma locuta est*. Il n'y a qu'à s'incliner. C'est ce que nous faisons de très bonne grâce.

Et c'est sans doute ce que nous aurons encore à faire quelques fois, tout comme nos doctes confrères, auteurs très compétents de commentaires sur le Décret, dont plusieurs ont dû, tout comme nous, changer de sentiment sur des points importants après intervention du magistère de l'Eglise.

Longtemps encore, on peut le prévoir, il restera à glaner entre les lignes du Décret des *dubia* suggérés par des situations pratiques plus ou moins imprévues, et à ces « dubia » les docteurs, quelque souci du droit commun qu'ils y apportent, ne sont pas toujours sûrs de donner la solution que comporte en droit positif spécial la pensée intime du législateur, qu'il est seul à pouvoir manifester authentiquement quand on l'interroge.

Q. — J'ai lu avec le plus vif intérêt votre étude sur le nouveau décret concernant le mariage. C'est clair. Un seul point, et qui m'intéresse au plus haut degré, puisque je suis dans un milieu protestant, me semble avoir été laissé un peu dans l'ombre.

Les mariages mixtes sont-ils complètement assimilés aux mariages catholiques ? Doit-on les célébrer de la même façon ?

Ou bien l'ancienne discipline est-elle maintenue, c'est-à-dire que ces mariages 1° ne sont pas publiés, 2° qu'on les fait en dehors de l'Eglise, 3° sans aucune solennité ou bénédiction ?

R. — Nous avons très formellement dit qu'on devait tenir pour subsistant tout ce que le décret n'a pas modifié ou abrogé dans l'ancienne discipline matrimoniale. Avec ce principe, qui est de pur droit commun, vous pouviez résoudre votre difficulté, comme toute autre analogue. Les modifications apportées aux mariages mixtes ne portent pas sur le mode de leur célébration. Donc, ce mode de célébration reste exactement ce qu'il était, quant aux promesses à exiger pour l'éducation catholique des enfants, à l'absence des pleines solennités ordinaires, etc.

Ne pas oublier, pour en bien pénétrer la portée, que le décret a visé un double but : 1° faciliter les mariages valides, et 2° entourer cette facilité des précautions *quoad liceitatem* qui en pourraient efficacement prévenir les abus éventuels.

En dehors de ces deux idées maîtresses, traduites tout au long des dispositions nouvelles du décret, rien n'est changé à l'esprit de l'ancien régime canonique du mariage.

Q. — J'ai reçu aujourd'hui le consentement mutuel pour le mariage de X protestant avec Y catholique, baptisée dans une paroisse autre que la mienne.

Conformément au décret *Ne temere*, j'envoie au curé de la nouvelle épouse l'extrait de mariage pour être mentionné en marge du registre des baptêmes.

Mais quant à X protestant, dois-je envoyer l'extrait de son mariage au curé du pays dont il est originaire ?

Le décret est muet sur ce point.

Et s'il le faut envoyer au curé d'origine, sur quel registre celui-ci devra-t-il l'inscrire ?

D'autres curés se trouvent dans le même cas que moi. Un éclaircissement de vous sur ce point pourrait leur être utile comme à moi-même.

R. — Le cas, en effet, n'est pas résolu, ni même, semble-t-il, prévu dans le texte du décret

Ne temere. On ne peut donc le solutionner que par voie d'interprétation, basée à la fois sur les règles générales de droit commun et les indications au moins implicites que peuvent fournir la lettre et l'esprit de la législation nouvelle.

En cas de mariage mixte, la partie dissidente n'est admise par le curé à contracter mariage avec une partie catholique qu'autant qu'il y a certitude de son baptême. Or, cette certitude peut s'acquérir de deux façons, suivant que le baptême primitif donné en milieu protestant a été ou n'a pas été catholiquement réitéré.

Dans le premier cas, le baptême catholiquement conféré sous condition a dû laisser quelque part sa trace officielle dans les registres accoutumés de la paroisse où la cérémonie a eu lieu. C'est donc là, évidemment, qu'il faudra envoyer notification du mariage contracté. Nous supposons, bien entendu, que, après la réitération catholique de son baptême, la partie protestante est restée ou retombée dans l'hérésie. Autrement, si elle était restée catholique, la question ne se poserait même pas. L'inscription d'office à son nom serait obligatoire comme pour son conjoint, puisque, en fait, il s'agirait d'un mariage non pas mixte, mais *inter catholicos*.

Donc, si un protestant, d'abord baptisé *dubie* dans le protestantisme, a été baptisé ensuite dans le sein de l'Eglise catholique et, malgré cela, se présente comme protestant quand même pour se marier, il y aura lieu de notifier son mariage au curé de la paroisse où sa rebaptisation catholique conditionnelle a eu lieu. C'est bien la pensée du décret qu'on accole au nom de « tout baptisé » catholiquement la mention de son mariage subséquent sur le registre où se trouve consigné l'acte du baptême conféré par un ministre catholique, avec ou sans condition. Le registre existe ; la raison de l'inscription aussi. Donc.

Dans l'autre hypothèse, il n'est plus question de baptême catholiquement conféré à aucune époque, mais d'un baptême protestant, quoique valide. De cette validité l'on a, supposons-le, l'absolue certitude par tous renseignements et témoignages que de droit, de sorte qu'aucune rebaptisation sous condition n'a été et n'est admissible. Son nom, naturellement, figurera à côté du nom de son conjoint catholique sur le registre où se trouve mentionné le baptême de celui-ci. Mais, que faire de plus, et à qui notifier, où faire inscrire, pour son propre compte, le mariage de la partie protestante, puisqu'il n'existe aucun registre accessible au contrôle catholique où son baptême valide soit inscrit ? Nous ne voyons donc pas qu'il y ait rien à faire de ce côté, en vertu de l'obligation nouvelle créée par le décret.

Néanmoins, sauf meilleur avis, et pour répondre dans la mesure possible à l'intention du législateur, nous pensons que le curé qui marie ferait bien d'avertir le curé d'origine de la partie protestante que celle-ci, après enquête de la Curie épiscopale, a été reconnue validement baptisée, quoique en milieu protestant. Sur quoi le curé d'origine ferait bien d'insérer dans son registre de baptêmes, au supplément de l'année qui est en cause, ou quelque part dans une annexe réservée aux *varia* accidentels de ce genre, la simple mention de la reconnaissance authentique du baptême valide, et à côté la mention du mariage. Ledit curé d'origine a intérêt à savoir que ce « paroissien », né chez lui, n'est pas un infidèle, et à savoir aussi dans quelles conditions il s'est marié validement.

Nous ne tenons point pour obligatoires ces précautions un peu inédites jusqu'à présent, et nous ne pensons pas qu'on doive y recourir sans en avoir reçu l'avis conforme de l'évêché. Mais elles nous semblent être de bon ordre général administratif et répondre au désir très visible qu'a le décret de conserver le plus possible des deux côtés, mari et femme, la trace officielle de leur valide mariage, pour parer aux tentatives et conséquences possibles de divorce.

Q. — En communiquant au clergé le décret *Ne Temere*, le gouvernement ecclésiastique de notre diocèse a donné les explications suivantes, concernant l'article VIII : « En expliquant cet article au peuple, vous aurez soin de faire remarquer aux fidèles que, même dans le cas où un curé s'absenterait de sa paroisse, comme cette paroisse reste recommandée à un autre prêtre, le cas auquel l'article VIII fait allusion *ne se présentera jamais.* »

Pour vous permettre de mieux juger la question, je vous donne les renseignements suivants, absolument sûrs.

Au Mexique, il y a disette de prêtres en général. Plus de la moitié des diocèses n'en ont pas le quart de ce qu'il faudrait, et l'immense majorité des Mexicains meurent sans confession.

Beaucoup de paroisses renferment 4 et 5 villages au moins ; un tiers peut être, en tout cas une forte proportion, renferment 8, 10, 12, 15 villages ; très souvent ces villages sont éloignés d'un jour de chemin du village central où est la paroisse ; fréquemment ces villages comptent 800, 1.000 et 1.500 habitants.

Tous ces villages ont église, presbytère, et tout ce qu'il faut pour dire la messe.

Plus d'un tiers de ces villages ne voient le prêtre qu'une ou deux fois l'an quand le curé va célébrer les fêtes, qui, soit dit en passant, se célèbrent un peu toutes à la suite, quelle que soit leur date.

Plus de la moitié des Mexicains vivent en concubinat, soit par vice, soit par négligence, soit aussi un peu par pauvreté.

Ceci posé, vous serait-il possible de répondre aux doutes suivants ?

1° L'interprétation donnée à l'art. VIII par notre gouvernement ecclésiastique est-elle admissible en théorie et en pratique ? Peut-on et doit-on s'y conformer au for externe et au for interne ?

2° Peut-on considérer comme mariés les Indiens des villages situés à une demi-journée ou une journée de distance du village central, qui se sont mariés devant témoins, depuis Pâques ? Ils ne connaissaient pas le décret *Ne Temere*, mais ont l'intention de se marier quand viendra le curé.

3° Un Indien est-il obligé de faire une absence de trois jours pour venir se marier à la paroisse : un jour pour se rendre au village paroissial, un jour pour se marier,

un jour pour retourner à son village ? Songez aux frais, et souvent le curé est absent !

4° Y a-t-il une distance à peu près fixe qui dispense les Indiens de venir à la paroisse pour se marier !

5° Ne pourrait-on pas dire que l'interprétation donnée par notre curie épiscopale à l'article VIII annule la portée de cet article ? Car il suffirait de charger un seul prêtre de toutes les paroisses d'un diocèse pour que tout le monde fût obligé d'aller le trouver pour se marier !

6° Enfin, puis-je propager la connaissance du décret qui par ici est resté lettre morte ? Personne n'en parle, il y a des prêtres qui ne le connaissent pas.

R. — L'art. VIII du nouveau Décret est peut-être, entre tous, celui dont l'interprétation pratique pourra causer le plus de difficultés.

Il est clair, théoriquement parlant, et même très avantageux dans la précision qu'il donne à l'enseignement ancien des canonistes touchant la durée de l'*impossibilitas* requise pour que le mariage soit valide sans l'assistance d'aucun prêtre compétent.

Il fallait jadis tabler sur des perspectives d'avenir, toujours sujettes à caution, et s'assurer de la durée future de l'impossibilité pendant un mois, pour user de l'exemption. Aujourd'hui, il suffit que cette impossibilité ait déjà duré depuis un mois. On voit assez qu'il est infiniment plus facile de constater un fait passé que de prévoir un fait à venir. Pas de difficulté donc désormais sur ce point-là.

Deux obscurités restent à éclaircir. Que faut-il entendre par *région*, et que faut-il entendre par *impossibilité ?* Afin de procéder dans notre explication avec plus de sécurité, commençons par nous rappeler la lettre même du Décret :

S'il arrive que dans quelque région on ne puisse avoir la présence du curé, ni de l'Ordinaire du lieu, ni d'un prêtre par eux délégué, devant qui l'on puisse célébrer le mariage, et que cette situation dure déjà depuis un mois, le mariage peut être validement et licitement contracté moyennant le consentement formel donné par les époux devant deux témoins.

Le mot « *in aliqua regione* » donne lieu déjà à controverse parmi les plus récents commentateurs du décret. Les uns, en effet, prennent le mot *région* un peu au sens français, pour une contrée, une large circonscription géographique, ou au moins un territoire considérable, alors que d'autres l'entendent, plus largement au point de vue de la facilité des mariages, de tout « endroit », même peu étendu matériellement, où se vérifierait pour un groupement d'habitants l'impossibilité « commune » de recourir au prêtre.

Nous acceptons très nettement cette seconde manière de voir. La pensée du législateur, c'est incontestable, a été, en principe, d'assurer le plus possible la validité des mariages et donc, sous ce rapport, leur facilité. *In dubio* c'est donc l'interprétation la plus favorable à cette pensée qu'il faut tenir comme la plus conforme au Décret. Or, si l'exception visée à l'art. VIII ne peut s'appliquer qu'à des *régions* ou « territoires considérables », que fera-t-on des pauvres malheureux qui ne peuvent avoir de prêtre qualifié dans des territoires restreints, dans des villes, dans des quartiers de ville même, fortuitement atteints, depuis un mois déjà, par l'impossibilité susdite ?

Inondations, guerres, avalanches de montagnes, tremblements de terre, persécutions, etc., etc., sont autant de causes très susceptibles de réaliser l'hypothèse dont nous parlons. Les gens ainsi séparés de toute communication possible avec un prêtre, et pour un temps long, seraient-ils donc condamnés à ne pas se marier du tout, ou à ne contracter que des unions nulles ? Ceci n'est pas admissible. L'Eglise a ses raisons d'apporter au contrat certaines conditions de réglementation positive ; mais elle n'oublie point les exigences du droit naturel et certainement ne veut pas que sa loi entre jamais avec lui en conflit de façon périlleuse pour le bien commun.

Les canonistes, sous l'ancien régime du mariage, l'avaient ainsi compris déjà, et ne faisaient point difficulté d'exempter de la loi de clandestinité les groupements, même géographiquement très restreints, qui se trouveraient par ailleurs dans l'hypothèse de l'*impossibilitas communis*.

N'oublions pas, en effet, la portée de ce mot ancien « communis » qui nous semble bien répondre exactement à l'idée nouvelle de « région » et en fournir l'exacte interprétation. Une impossibilité individuelle, particulière même, n'affectant que quelques personnes, ne suffirait pas. Il faut qu'un groupement public, en tant que tel, soit atteint dans tous ses membres. Partout où se vérifiera cette condition, le privilège de l'exemption pourra s'appliquer aujourd'hui comme autrefois, car nous ne croyons pas que le Décret ait sous ce rapport rien innové, dans un sens au moins qui rendrait plus difficiles les mariages valides *in casu*.

Reste l'autre difficulté. Comment faut-il entendre l'*impossibilitas ?* — Mais, tout simplement comme on l'entendait autrefois, comme l'entendait l'enseignement des canonistes avant le décret, lequel n'a rien précisé de nouveau, ni surtout rien restreint sur ce point-là.

Que voulez-vous ? C'est là une affaire d'*espèce*, de prudence casuistique, de circonstances tout à fait contingentes, pour lesquelles on ne peut évidemment pas tracer de réglementation générale et absolue à priori. C'est aux Evêques, aux supérieurs, et, à leur défaut, à la conscience loyalement formée des intéressés, qu'il appartient de préciser la résolution de pareils cas de conscience.

Il va de soi que cette précision sera relativement facile, et pourra toujours intervenir utilement, de la part de l'autorité ecclésiastique elle-même, quand il s'agira de ces sortes d'impossibilités d'ordre public, notoires, dont l'appréciation, de même ordre, s'impose à qui de droit.

Mais, en beaucoup d'autres conjonctures plus inopinées, moins accessibles aux réglementations officielles à priori, il n'en sera plus de même, et alors, nous le répétons, ce seront des espèces

casuistiques à juger d'après les règles ordinaires de la morale et du droit.

Vous nous présentez, cher confrère, un règlement épiscopal, et vous désirez que nous en fassions la critique sur des données d'objections qui n'ont à nos yeux d'autre valeur que l'autorité de votre témoignage. Souffrez que nous n'acceptions pas d'être arbitre en pareille cause. En fussions-nous prié par les deux parties à la fois, c'est un rôle que nous accepterions difficilement, n'ayant aucune qualité ni compétence qui recommande nos humbles avis à la considération des Evêques.

A la lumière des principes de droit commun et de morale générale que nous venons de rappeler, tâchez de vous former une opinion sur les *dubia* qui vous intéressent, et surtout de la faire partager par votre Ordinaire. Entendez-vous avec lui. Soumettez-lui vos embarras. C'est le bon ordre. Nous n'admettons pas qu'une curie épiscopale puisse faire des règlements en semblable matière, sans avoir pris toutes les précautions qui conviennent.

Et, si d'aventure, ce qui peut arriver, ces règlements se trouvaient par trop sujets à critiques et réellement fautifs, c'est à Rome, pas à nous le moins du monde, qu'il appartiendrait de les réformer.

Ces réflexions ont une portée très générale qui dépasse, dans notre intention, les limites de la présente consultation. Dans un grand nombre de cas, c'est aux autorités diocésaines qu'il incombe de préciser pratiquement l'interprétation du Décret *Ne temere*, là où son application peut rencontrer localement des difficultés particulières. Nous prions, en conséquence, nos correspondants de consulter leurs Evêques avant nous. A tout point de vue, c'est plus régulier, et plus sûr.

Nous continuerons de donner *in abstracto* notre sentiment chaque fois que nous y serons invité et que nous croirons pouvoir le faire prudemment. Mais qu'on veuille bien se persuader que jamais l'*Ami du Clergé* ne voudra se permettre, pas plus que par le passé, d'avoir l'air de donner, même de loin, une apparence quelconque de leçon à l'épiscopat.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Est-on tenu en conscience de respecter les droits des auteurs ? On voit sur la couverture de beaucoup d'ouvrages : « Tous droits réservés. — Copie ou reproduction interdite par la loi. » — Est-on tenu en conscience et dans quelle mesure d'observer tout cela ?

Voici, je suppose, un directeur d'établissement scolaire qui fait copier et exécuter des pièces de théâtre, sans payer les droits d'auteur. Est-il en défaut avec sa conscience et dans quelle mesure ?

Même s'il paye les droits d'auteur, peut-il en conscience copier ou reproduire ainsi des pièces de théâtre ? En ce dernier cas, dans quelle mesure blesserait-il la justice ?

R. — Le droit de justice commutative *in rem suam* et aussi *in fructus rei suæ* est incontestable. Non moins certain aussi est le droit qu'a l'auteur de regarder comme *rem suam*, *sa* composition littéraire, *son* morceau de musique, *son* invention, et aussi les fruits, ou revenus, ou bénéfices produits par toute *res sua* ci-dessus globalement énumérée. Voilà pour le droit naturel *in se*, originairement, et pour ainsi dire à son point de départ.

Une chose reste *sua* pour son propriétaire tant que celui-ci la retient efficacement dans la sphère propre de son domaine. Elle cesse d'être *sua* à partir du moment où, soit par le fait de son consentement, soit par raison de circonstances étrangères, elle sort de cette sphère personnelle et privée pour devenir vacante, commune, ou entrer régulièrement dans le domaine d'autrui.

Notons enfin que le devoir de respecter les droits de la justice commutative constitue une obligation de conscience dont la violation est un péché d'injustice, entraînant restitution ou réparation des dommages. Et cela, non seulement quand le seul droit naturel est en cause, mais aussi quand il s'agit de déterminations légales raisonnables précisant le droit naturel. Les lois civiles, en effet, quand elles interprètent raisonnablement la loi naturelle de justice, sont tout aussi obligatoires que celle-ci, en ce sens qu'elles ne créent pas l'obligation morale à proprement parler, mais l'empruntent au droit naturel, en déterminent l'application, s'y adaptent comme le cadre au tableau.

Dans la propriété littéraire, artistique, industrielle, etc., il faut donc distinguer d'abord deux choses : la *res* et ses *fructus :* la substance de l'œuvre, de l'invention, et les bénéfices qu'elle rapporte. L'œuvre et les fruits sont séparables. L'auteur peut renoncer partiellement à l'une sans abandonner les autres. Si donc il *publie*, s'il jette au grand jour de la communauté son œuvre, chacun de ceux à qui elle s'offre peut en user pour son compte personnel comme il l'entend, l'auteur lui en donnant la pleine faculté par le fait même de la publication, de la divulgation. Mais l'auteur peut se réserver les fruits inhérents à la publication, le bénéfice de la vente, quand la communication qu'il fait de son œuvre à autrui, à la société en général, est à cette condition qu'on la paiera.

Il résulte de ceci que personne, sans injustice, ne peut se permettre, sauf autorisation de l'auteur, de publier l'œuvre afin de *l'exploiter* pour son compte, au préjudice du légitime propriétaire des fruits. Il résulte aussi qu'il y a injustice de la part de l'imprimeur ou de l'éditeur par exemple, à frustrer l'auteur des « droits » qu'il s'est réservés dans le contrat passé avec eux.

Ici, cependant, une difficulté se pose dont les

théologiens ne parlent guère. *Res fructificat domino,* dit-on, pour justifier en droit naturel l'attribution des bénéfices à l'auteur. Mais il semble que cet adage n'a plus sa raison d'être si le *dominus* change, et, dans le cas qui nous occupe, on ne voit pas bien comment l'auteur reste propriétaire de son œuvre, après qu'il l'a lancée dans le tourbillon de la vie publique. S'il est vrai que *propre* et *commun* sont termes opposés, et que le droit de propriété cesse d'exister là où l'action conservatrice propre du maître ne se fait plus sentir, là surtout où le maître déclare lui-même renoncer à cette action conservatrice, n'est-on pas en droit de conclure qu'une fois l'invention divulguée, le domaine utile sur ses fruits échappe par là-même à l'inventeur ? Que n'en gardait-il le secret pour l'exploiter lui-même ? Il renonce au secret, donc à l'exploitation aussi.

On peut répondre d'abord que l'auteur garde le domaine de son œuvre au fond, mais en vend, à prix d'argent, *l'usage* à qui veut bien le payer. C'est une sorte de contrat tacite entre lui et le public, lequel a tout avantage à l'accepter aux conditions qu'on y met, et doit en justice les observer. Il en est d'ailleurs ainsi dans les cas analogues de transmission du domaine indirect d'usage, avec cette différence, toutefois, que l'œuvre ici étant intellectuelle on voit moins clairement comment elle est, au point de vue propriété, distincte et séparable de son usage.

On peut dire aussi que l'inventeur abandonne son domaine direct sur son invention, mais partiellement, c'est-à-dire qu'ayant personnellement le mérite d'en être la cause première il entend garder pour lui cette attribution de causalité, d'originalité, qui est bien sienne, et c'est précisément ce mérite ou cette caractéristique de nouveauté qui engendre les bénéfices quand l'acheteur paie pour la connaître, la voir, la goûter, en faire son profit.

Quoi qu'il en soit de ces explications théoriques de pur droit naturel, le problème se trouve, en fait, tranché par l'intervention de la loi civile qui en éclaircit les obscurités, en fixe l'interprétation quand elle sanctionne le droit de l'auteur aux bénéfices de son travail.

De plus, la loi civile fixe une limite de temps à ces droits, et elle a raison ; d'abord, parce que la vulgarisation trop universelle et prolongée finirait par ne plus laisser subsister de fondement à l'appropriation, ni de raison d'être à la nouveauté ; et aussi, à cause des difficultés inextricables qu'engendrerait, dans sa conservation et ses revendications, un droit aussi panaché, et indéfiniment multiplié que celui-là. Tout comme pour la prescription, l'intervention de la loi dans la propriété d'auteur est tout ce qu'il y a de plus légitime.

Arrivons maintenant aux questions concrètes de notre correspondant.

« *Tous droits réservés,* » — lit-on en tête de certaines œuvres littéraires ou artistiques. Cette formule ne crée pas par elle-même l'obligation de justice, qui est antécédente, issue du droit naturel à priori et de la loi civile. C'est un rappel des sanctions auxquelles s'exposent les violateurs du droit, et surtout un avis par lequel l'auteur (et ses ayants cause) menace de faire respecter sa propriété devant les tribunaux. C'est aussi une formule utile pour prévenir, en cas de procès, l'argumentation que l'avocat de la partie délinquante pourrait tirer de certaines circonstances donnant à croire que l'auteur a eu l'intention d'abandonner ses droits stricts. Autrefois, les livres ne portaient pas cette mention et les procès pour droits d'auteur avaient lieu comme aujourd'hui. Les premiers qui ont eu l'idée de l'imprimer ont mis les autres dans la nécessité d'en faire autant, par crainte de l'argumentation dont nous parlions tout à l'heure.

« *Copie, reproduction* ». — La copie privée, pour usage privé d'une œuvre qui est dans le public n'est pas interdite, l'auteur ayant, contre espèces sonnantes, concédé à l'acheteur le droit d'usage personnel, tous droits d'usage personnel ou privé, y compris, c'est évident, le droit de transcription, de photographie, d'illustration, de traduction, etc. Mais tout cela *privatim,* d'après la convention implicite sous-entendue, sans préjudice naturel ou légal pour l'auteur.

Même solution pour la reproduction, sous les mêmes réserves. Reproduction s'entend ici, c'est clair, de la copie à plusieurs exemplaires, en petit nombre, pour usage privé, et non pas de la reproduction par voie d'impression, pour la vente, ce qui serait prohibé au premier chef. Et encore, pour rester honnête, faut-il que la reproduction, cependant, n'empêche pas la vente par l'auteur, ne lui porte pas un préjudice que condamneraient les tribunaux civils aussi bien que la conscience.

Précisément, pour finir par cette considération de conscience, notons bien que la question du *tort réel* causé est fondamentale. En matière de justice il n'y a de droit et de devoir correspondant que dans la mesure où sa violation constitue un vol ou un dommage pour autrui ; et il ne faut pas oublier non plus que le dommage n'existe pas quand on peut prudemment établir que le maître renonce à son droit : *Scienti et volenti non fit injuria.*

Ce principe peut aider à résoudre bien des cas pratiques, d'apparence assez difficile. Quelqu'un reproduit ou fait imprimer un livre « réservé, » pour le vendre exclusivement, mettons au Groënland ou chez les Patagons, quelque part enfin où jamais l'auteur n'aurait pu ni voulu faire pénétrer son œuvre pour en retirer un bénéfice quelconque. Pas de préjudice. Son droit n'allait pas jusque là. Point de faute de conscience, ni de restitution.

On copie à quinze ou vingt exemplaires, en famille, pour un concert privé, une partition, pour des gens qui jamais n'auraient acheté l'original. Pas de tort fait à l'auteur, et, au surplus, *sensu*

communi, cette hypothèse rentre dans le droit d'usage large payé par le premier acheteur. *Scienti et volenti...*

Dans un établissement scolaire, le cas devient plus difficile, parce que se rapprochant davantage de la publicité. Le tort fait à l'auteur est alors, non seulement plus facile à présumer en soi, mais aussi plus nettement visé dans les intentions de l'auteur et de la loi. S'il s'agissait d'une représentation théâtrale donnée dans le collège, par les collégiens, uniquement pour le collège, sans assistance du public, ce serait là encore un fait que l'on pourrait considérer comme d'ordre privé, analogue aux concerts de famille dont nous parlions à l'instant. Mais si la séance est publique, la loi certainement, en cas de plainte, interviendra. Il faut donc, ou payer les droits d'auteurs, ou s'attendre à un procès qu'on perdra infailliblement. C'est le seul fait de la représentation, et non de la copie, qui sera considéré comme délictueux.

Avec de très bons auteurs de morale, nous pensons que, pour ce cas particulier des pièces jouées dans les établissements scolaires, la loi taxative de contribution est seulement pénale et n'oblige pas à priori en conscience. Le tort fait aux auteurs, si même tort il y a, est minime, et l'opinion courante commune parmi les gens timorés et de parfaite honnêteté ne le regarde point comme suffisamment fondé ou appréciable. On suppose, en tout cas, le *consensum auctoris*, tant la pratique qui passe outre aux exigences de la *Société des auteurs* est répandue et parfaitement connue. De temps à autre il se produit des réclamations, et l'on paie. Mais le bon sens populaire voit bien que cette réglementation a été faite pour les vraies représentations, sur les vrais théâtres, avec perception de fortes recettes. Aussi ne veut-il point se persuader que ces réjouissances fortuites de collèges et de famille, rares, sans gains sérieux, constituent des attentats à la justice. Et l'on ne trouverait sans doute guère d'auteurs qui, pris à part, ne fussent du même avis.

En résumé, cette matière des droits d'auteurs est, en droit naturel, assez obscure; en droit civil, réglementée de façons très diverses suivant les pays; en pratique, très difficile à préciser; et, pour le sens commun, d'interprétation large. Les grosses fraudes, les gros préjudices chargent la conscience, c'est évident; les petits beaucoup moins, et, par présomption du sentiment des auteurs, le plus souvent pas du tout. Quant aux cas douteux, et ils abondent, on les résout, ainsi que tous autres, d'après les règles ordinaires de la morale *in dubio*.

Q. — L'une des objections courantes dans notre région est la suivante : « On viole les droits de l'enfant en lui conférant le baptême aussitôt après la naissance. » A plusieurs reprises j'ai fouillé l'*Ami du Clergé* afin de trouver une réponse satisfaisante, mais je n'ai rien déniché. Voulant traiter la question sous forme de conférence apologétique, je me permets de vous demander les matériaux et références nécessaires.

R. — La discussion complète du sujet pourrait nous mener un peu loin. L'*Ami du Clergé* a certainement dû être amené à y toucher, tant l'objection est courante et connue. Comme vous, nous ignorons à quel endroit. C'est donc une recherche à faire.

Vous pourrez avec fruit vous reporter aux polémiques retentissantes qui ont accompagné la fameuse affaire Mortara (1858). La lecture par exemple de l'*Univers* à cette date (24 oct. 1858) et des *Mélanges* (2e série, t. v) de L. Veuillot, vous fournirait d'utiles renseignements. Dans la presse catholique de l'époque vous trouveriez aussi sans doute beaucoup à glaner.

Voici quelques bonnes références : DROUIN, *De re Sacramentaria*, lib. II, q. 6. — DEVOTI, *Instit. canonic.*, l. II, tit. 2, § 28. — BENOIT XIV, *Synod. diœces.*, lib. XII, c. VI, n. 7, et lib. VII, cap. V, n. 2. — CAVAGNIS, *Instit. jur. publ. eccles.*, t. III, n. 154.

Voir aussi, si vous savez l'allemand : RICHTER, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, § 264, not. 12-14 ; — HERGENRŒTHER, *Archiv. für Kirchenrecht*, t. IV, p. 294, et MOY, *ibid.*, t. III, p. 644 ; — PHILIPPS, *Kirchenrecht*, t. II, p. 404.

Et encore : DARRAS, *Histoire de l'Eglise*, t. XLI, p. 531 ; en italien, excellente étude dans la *Civiltà cattolica*, ser. III, vol. 12, art. *Il piccolo neofito*, etc., etc. ; tous les manuels et traités de *Droit public de l'Eglise*, ainsi que les traités un peu complets du *Baptême*, discutent cette importante question.

Sans vous tracer le plan de votre travail, nous pouvons en quelques mots vous indiquer l'ordonnance de sa charpente générale. Laissez pour la fin les *objections*, tirées de l'histoire ou d'ailleurs, et asseyez carrément, tout de suite, en tête de la dissertation, ce principe qui doit la dominer tout entière, à savoir : 1o que Dieu *vult omnes homines salvos fieri* et 2o que Dieu a, de droit positif, formellement imposé le baptême à tous les hommes comme moyen nécessaire de salut.

Ajoutez à cela qu'il n'y a point et ne peut pas y avoir pour l'homme de droit contre Dieu ; ce qui serait le droit au mal, concept contradictoire, inintelligible, et donc, que personne ici-bas n'a le droit de se soustraire au baptême, pas plus que le droit de choisir une religion fausse. Que si chez les adultes on attend leur consentement avant de les baptiser, ce n'est point par déférence pour leur soi-disant droit d'option, mais tout simplement pour éviter l'invalidité du sacrement qui chez eux serait nul *defectu intentionis*.

Montrez ensuite que cette intention n'est pas nécessaire en principe absolu, là où aucune contradiction de la volonté ne peut faire obstacle à la volonté de Dieu et de l'Eglise son interprète. Le baptême donc est valide chez les enfants. Il est nécessaire de droit divin à priori pour le salut, d'un droit contre lequel aucun droit humain ne

prévaut. Reste à établir que l'Eglise a bien interprété l'exercice de ce droit divin, bien entendu les intérêts spirituels des enfants en instituant la pratique de leur baptême avant l'âge de raison.

L'intervention de la volonté des parents n'a, rigoureusement parlant, rien à voir dans l'affaire. Si l'Eglise en tient compte, c'est pour des motifs étrangers au problème, pour des motifs sociaux d'éducation et de persévérance future du baptisé dans la foi, etc., nullement parce que le consentement de l'enfant serait pour ainsi dire compris dans celui de ses parents. Mettre la question sur ce terrain-là, trop étroit, inconsistant, c'est s'exposer à ne pas la résoudre à fond.

Un seul point est à mettre en belle et pleine lumière : que là où le droit de Dieu s'affirme, c'est le devoir radical correspondant chez l'homme, chez l'enfant, qu'il faut affirmer, et non point son droit d'opposition à la volonté divine.

Donc, aucun droit n'est violé dans l'enfant qu'on baptise. Et si, plus tard, il se trouve tenu par des obligations auxquelles il n'a point consenti, qu'il n'a point librement acceptées dans leur principe, son droit n'est pas violé puisqu'il est tenu par le *devoir* d'obéir. Alors, au moment où il le connaît, de deux choses l'une : ou il se soumet, et tout est bien; ou il se révolte, et il pèche, faisant de sa liberté un usage mauvais, aucune liberté humaine ne pouvant, sans manquer à sa fin, se révolter contre Dieu.

Toute la libre pensée de ce temps-là s'est insurgée contre le baptême du petit juif Mortara par une domestique catholique, au nom des droits naturels de l'enfant lésés, des droits inviolables de la personne et de la liberté humaine. Veuillot et les théologiens ont fait la réponse ci-dessus, la seule possible et péremptoire, que naturellement les gens sans foi n'ont pas acceptée. Il va de soi qu'on ne fera pas entendre la notion du devoir humain par rapport au droit de Dieu, naturel et positif révélé, à qui n'admet ni l'existence de Dieu, ni la révélation, ni la puissance ministérielle de l'Eglise dans l'œuvre terrestre de la Rédemption. Au moins faut-il rappeler à nos catholiques — et à nous-mêmes peut-être, par ce temps d'anarchie dans les idées — les principes justes qui dominent toute cette controverse.

Fièrement campée sur ces hauteurs, sur le roc inébranlable du droit divin doublé de bon sens élémentaire, votre thèse défiera toutes les arguties de détail, dans lesquelles vous pourrez ensuite vous mouvoir à l'aise.

Mais, encore une fois, ne vous laissez pas déborder, ni détourner de la voie droite de la vérité. N'oubliez pas que c'est là une thèse catholique et non point une thèse philosophique de pur droit naturel, susceptible d'être éclairée suffisamment par les lumières de la raison, indépendamment des données positives de la foi révélée.

Q. — Peut-on admettre à priori la bonne foi des personnes mariées en ce qui touche la pratique de l'onanisme, de telle sorte que le confesseur (curé, vicaire, missionnaire ou tout autre) ne se croie point dans l'obligation, soit d'interroger ces personnes, s'il juge sérieusement qu'elles commettent ce péché, — soit de les éclairer et de leur faire promettre de ne plus s'adonner à ces pratiques, — soit de leur refuser l'absolution, s'il prévoit qu'elles vont continuer ?

R. — Cette expression *à priori* peut s'entendre de deux façons : 1° à priori *absolument* en ce sens que, *susceptible de fonder*, par principe de présomption générale, avant tout indice révélateur, toute enquête, toute information quelconque, la bonne foi devrait être présupposée et admise comme règle jusqu'à preuve du contraire; 2° à priori *relativement*, en ce sens que, certains indices ou arguments de fait étant donnés, la bonne foi peut se présumer comme antécédent relativement à une catégorie de faits subséquents.

L'ignorance de bonne foi ne se présume pas *comme un premier principe* par présomption absolue à priori en matière de lois naturelles aussi graves et élémentaires que celle qui est en jeu. Il n'en est pas de même de l'ignorance de bonne foi relative, conséquente à certains faits donnés dont l'appréciation conduit à l'admettre.

En fait d'onanisme la bonne foi n'est donc pas à supposer à priori chez tous les gens mariés indistinctement, comme si elle était elle-même une sorte de condition ou loi de nature. Mais il peut arriver, et il arrive que, étude faite de certaines circonstances d'éducation, de milieu, etc., on soit amené légitimement à présumer à priori la bonne foi chez les personnes qui se trouvent dans ces circonstances. Au fond, et en bonne logique, cela revient à dire que la bonne foi en réalité, en dernière analyse, n'est pas à priori présupposée sur toute la ligne, mais doit s'établir sur des arguments de fait qui la démontrent et autorisent à admettre sa persistance, donc aussi son « a priori » par rapport aux fautes matérielles qui en découlent.

Tout confesseur qui croit à la bonne foi de son pénitent, a ses raisons pour penser ainsi. Son jugement n'est donc pas « a priori » au vrai sens logique du mot, encore qu'on puisse très bien dire, malgré cela, que, lorsqu'il voit son pénitent arriver à son confessionnal, *il le présume*, il peut légitimement le présumer à priori dans la bonne foi.

Voilà pour l'ordre des idées et l'interprétation correcte des mots. Quant au fond de votre question, qui ne va à rien moins qu'à ressusciter la grave difficulté de la monition à faire ou à ne pas faire en présence de la bonne foi de l'onaniste matériel, vous nous permettrez de vous renvoyer à la page suivante. D'autre part, ce sujet a été longuement, et à plusieurs reprises, traité dans nos colonnes. Voyez en particulier, pour plus ample informé, si vous le désirez, l'étude spéciale consacrée à cette scabreuse matière dans l'*Ami*, année 1898, p. 1073.

Q. — Auriez-vous la bonté de vous reporter au n° du 8 octobre, page 940, 2° col., vers la fin du premier tiers : « 2° S'il croit que sa pénitente... » ; — puis de relire très attentivement les décisions de la S. Pénitencerie du 14 déc. 1876 et du 10 mars 1886, et de peser avec soin les suppliques qui ont provoqué ces décisions ?

Ne vous semble-t-il pas que la règle donnée par vous ne s'harmonise pas pleinement avec les deux décisions sus-indiquées ?

L'*Ami* solutionne le cas d'après les principes applicables aux fautes privées qui *ne sont point directement désastreuses pour le bien commun.*

La S. Pénitencerie, au contraire, paraît vouloir opposer à un mal d'une gravité exceptionnelle un remède d'une énergie exceptionnelle.

Elle paraît moins se préoccuper de l'individu que de la communauté : « ...Non *profuturam*, sed potius *nocituram... de venialiter peccabunt mortaliter... sacramenta deserturi prævideantur, atque adeo majus damnationis periculum incurrant...* »

Plusieurs fois l'*Ami* a semblé n'avoir pas suffisamment tenu compte de ces décisions dans la solution de quelques cas.

R. — Nous avons relu le 2° que notre correspondant incrimine comme contraire aux décisions de la S. Pénitencerie ; et nous avons relu aussi les diverses décisions des Congrégations romaines relatives à l'onanisme. A la p. 940, n'ayant à traiter de l'onanisme que tout à fait incidemment, nous n'avons évidemment pas dit tout ce que nous aurions dit si nous avions traité la chose à fond ; néanmoins nous croyons pouvoir et devoir maintenir dans son intégrité tout ce que nous avons dit : 1° comme n'étant nullement contraire aux décisions romaines ; 2° comme étant absolument conforme à la droite raison théologique ; 3° comme étant absolument conforme à l'enseignement des théologiens.

I. *Ce que nous avons dit n'est nullement contraire aux décisions romaines.* Citons en particulier les réponses auxquelles notre correspondant fait surtout allusion :

1° Sacrée Pénitencerie, 14 déc. 1876 : — An suo muneri satisfaciant confessarii, qui, quando pœnitens solummodo accusat onanismum, altum silentium servant, et, finita confessione peccatorum, illum verbis generalibus ad contritionem excitant, illique asserenti se detestari omne peccatum lethale, sanctam absolutionem impertiuntur ? — Resp. *Negative.*

2° Sacrée Pénitencerie, 10 mars 1886 : — 1° Quando adest fundata suspicio, pœnitentem qui de onanismo omnino silet, huic crimini esse addictum, num confessario liceat a prudenti et discreta interrogatione abstinere, eo quod provideat plures a bona fide exturbandos, multosque Sacramenta deserturos esse ? — Annon potius teneatur confessarius prudenter ac discrete interrogare ?

2° An confessarius, qui sive ex spontanea confessione, sive ex prudenti interrogatione, cognoscit pœnitentem esse onanistam, teneatur illum de hujus peccati gravitate, æque ac de aliorum peccatorum mortalium, monere, eumque (uti ait Rituale Romanum) paterna caritate reprehendere, eique absolutionem tunc solum impertiri, quum sufficientibus signis constet eumdem dolere de præterito et habere propositum non amplius onanistice agendi ?

Resp. Attento, vitium infandum de quo in casu late invaluisse... Ad I. Regulariter *negative* ad primam partem ; *affirmative* ad secundam. — Ad II. *Affirmative*, juxta doctrinam probatorum auctorum [1].

[1] Nous avons reproduit intégralement le texte des consultations en 1898, p. 1078 et suiv.

Nous ne savons vraiment pas pourquoi notre correspondant nous objecte la première réponse de la S. Pénitencerie. Car jamais l'*Ami* n'a ni approuvé ni même semblé approuver, soit explicitement soit même implicitement, la conduite des confesseurs qui, pour pouvoir donner plus facilement l'absolution aux pénitents qui s'accusent de l'onanisme, se font comme une loi de ne pas leur dire un mot à ce sujet pour sonder leurs dispositions et voir s'ils ont le bon propos d'éviter ce péché, mais se contentent de leur parler de contrition et de bon propos en général.

Quant à la seconde réponse, elle contient un mot que notre correspondant n'a pas assez remarqué : « Ad I. Regulariter *negative.* » Jamais les Congrégations romaines n'usent de ce terme quand elles veulent poser une règle absolue. Regulariter, c'est-à-dire *de soi*, ou *en règle générale ;* mais toute règle générale souffre des exceptions, toutes les exceptions imposées par la nécessité et le bon sens. C'est exactement ce que nous disons et voulons, et pas davantage. La S. Pénitencerie veut que quand le confesseur a des raisons sérieuses de croire qu'il y a péché d'onanisme chez le pénitent, *en règle générale* il soit tenu d'interroger ; et elle devait appuyer là-dessus, précisément parce qu'il y avait et qu'il y a peut être encore trop de prêtres ayant, pour ménager les pénitents, pour pouvoir leur donner plus facilement l'absolution et ne pas se créer à eux-mêmes des embarras dans la direction à leur donner, une tendance marquée à ne pas interroger là-dessus, sous le prétexte spécieux que ce serait les tirer de la bonne foi et leur faire déserter les sacrements ; et cette tendance doit surtout être blâmée quand il s'agit d'un mal profond qui tend à se généraliser et peut faire, comme nous ne le voyons que trop, un mal immense et presque incurable aux sociétés. Nous-mêmes nous le savions et l'admettions si bien que précisément à la colonne précédente, — Ad II, — nous avons rappelé que le Saint-Siège s'était plusieurs fois prononcé à ce sujet, et que le confesseur qui n'interrogerait pas serait coupable.

Il est donc bien entendu que la *règle générale* est d'interroger, lors même que plusieurs devraient être tirés de la bonne foi et que beaucoup en devraient abandonner les sacrements : ce sont les termes mêmes du décret de 1886. Mais d'après le même décret, il peut y avoir des *exceptions*, puisque la réponse n'est formulée qu'avec restriction : « *Regulariter.* » Reste à juger quand il y aura cas d'exception.

Pour les interrogations à faire à ce sujet, les Congrégations romaines ont toujours reconnu (et nous aussi) qu'elles doivent être prudentes et discrètes. Or, n'est-ce pas une interrogation prudente et discrète, et par là-même suffisante, de l'avis des théologiens, que celle-ci : « Avez-vous quelque chose à vous reprocher par rapport à la sainteté du mariage ? » ou bien celle-ci : « Avez-vous quelque chose à vous reprocher avec votre mari ou avec votre femme ? » ou une autre équivalente ?

Plusieurs fois, à une question de ce genre, des pénitents, qui n'auraient rien dit sans cela, nous ont avoué l'onanisme, ou nous ont questionné à son sujet. Si au contraire on nous dit qu'il y a bien eu quelques petites disputes, nous ajoutons : « N'y a-t-il rien eu autre chose ? » et si l'on nous répond : « Non », nous croyons, à moins de circonstances qui nous permettent ou même nous fassent un devoir d'aller plus loin, pouvoir nous arrêter là.

Quant à la monition dont il est question au 2º du Décret, si nous avons conseillé d'y mettre un certain ménagement, nous n'avons pas dit qu'elle doive être omise. Les exhortations que nous avons dit de faire à la pénitente sont de nature à lui faire comprendre qu'il y a péché, et même péché grave, bien que le mot n'y soit pas.

Nous sommes donc en règle avec les décrets du Saint-Siège.

II. *Ce que nous avons dit est absolument conforme à la droite raison théologique,* qui veut que d'un sacrement institué dans le but d'effacer les péchés, d'en détourner et de sauver les hommes, on ne se serve pas sans raison pour leur faire commettre des péchés mortels formels qu'ils n'auraient pas commis s'ils ne s'étaient pas approchés du saint tribunal, et pour les mettre ou les fixer davantage sur le chemin de l'enfer.

On dira peut-être avec notre correspondant : « Mais le bien général ne l'emporte-t-il pas sur le bien particulier ? » — Assurément. Nous l'avons amplement et solidement prouvé dans les deux articles que nous avons consacrés à l'onanisme en 1898 (p. 1073 et suiv., 1105 et suiv.). Nous ne pouvons qu'y insister de nouveau.

Mais, si d'une monition trop catégorique devait résulter *un mal public,* la raison de bien général n'empêcherait plus de tenir compte des raisons de bien particulier qui autoriseraient alors à rester sur la réserve et à laisser subsister chez le pénitent une certaine bonne foi. Cette même raison de bien général conseillerait de se tenir alors dans une prudente réserve : c'est ce que nous avons dit dans l'un des articles ci-dessus rappelés (p. 1106).

Car alors nous voyons bien ce que le pénitent y perdrait, mais nous ne voyons pas ce que le bien public y gagnerait. Car nous ne croyons pas dans ce cas-là qu'il y aurait une seule personne qui observerait mieux les saintes lois du mariage. Nous voyons au contraire ce que le bien public perdrait si les confesseurs cherchaient à tirer de la bonne foi tous ceux qui y sont encore : car alors ils feraient prendre en haine la confession, la désertion des sacrements deviendrait presque générale, puis la pratique religieuse serait de plus en plus abandonnée, et l'onanisme lui-même prendrait des racines plus profondes et plus fortes, les consciences n'étant plus retenues par aucun lien religieux. Or il faut supposer que la S. Pénitencerie n'a pas voulu aller jusque-là, et ce serait lui manquer assez gravement de respect que de presser tellement ses décisions qu'on lui fasse dire des choses contraires à la raison théologique et au bon sens, tandis surtout qu'elle-même nous dit de procéder toujours avec grande prudence et délicatesse.

III. *Ce que nous avons dit est absolument conforme au sentiment, on peut dire universel, des théologiens modernes qui connaissaient très bien les réponses de la S. Pénitencerie.* Ne pouvant les citer tous, citons-en au moins deux des principaux, qui s'appuient eux-mêmes sur les autres.

Génicot d'abord, nº 551 :

Cum auctoribus optimis et recentissimis existimamus hic quoque applicari posse regulas generales de interrogationibus et monitionibus, ideoque pœnitentes a bona fide non esse deturbandos, quando satis liquet unicum fructum fore animarum perditionem. Neque talis praxis communi bono nocebit : nam pauci omnino bona fide hæc peragunt, neque ullum remedium malo communi affertur monendo eos qui correctionem denegaturi prævidentur.

Noldin ensuite, nº 70 :

Confessarius tenetur prudenter et discrete interrogare pœnitentes, quando adest fundata suspicio eos de onanismo, cui addicti sunt, omnino silere. Interrogare autem potest inquirendo, num aliquid sit quod circa matrimonii sanctitatem conscientiam remordeat ; quod si pœnitens neget, plerumque ab ulteriore interrogatione abstinere potest... Quando confessarius sive ex spontanea confessione sive ex prudenti interrogatione cognovit pœnitentem esse onanistam, *per se* tenetur illum de hujus peccati gravitate monere, eumque paterna caritate reprehendere... Si tamen deprehendat pœnitentem onanistam in bona fide esse, monitionem autem nullum fructum habituram esse, secundum regulam generalem de monendis iis qui bona fide peccant, monitionem omittere vel ita loqui potest, ut pœnitentis bonam fidem non perturbet.

Qu'avons-nous dit autre chose ? *L'Ami* d'ailleurs ne s'est jamais mis et ne se mettra jamais en contradiction avec les meilleurs auteurs, auxquels la Sacrée Pénitencerie elle-même a renvoyé dans la réponse qu'on nous objecte en vain.

Q. — Extrait de la *Revue des Deux Mondes,* 1er juin 1908, p. 646, de l'article du Dr Richet, *La médecine et les médecins :* « S'il faut même en faire l'aveu, je m'imagine que les médecins sont un peu trop ménagers de la morphine quand il s'agit de malades désespérés. Pourquoi, par crainte d'un morphinisme qui n'aura pas le temps de se produire, redouter de donner à un malade irrémédiablement atteint la bienfaisante hébétude de la morphine ? C'est presque un sacrilège que de laisser souffrir, et il me paraît que l'apaisement de la douleur, quand toute chance de salut est définitivement éteinte, est pour le médecin un devoir strict. »

Que penser de cela ?

Peut-on admettre cette opinion au cas où le malade aura rempli et très bien tous ses devoirs de chrétien et qu'il n'ait plus, semble-t-il, qu'à attendre la mort ? Je sais bien que c'est lui enlever le mérite de la souffrance, mais encore ?

On autorise bien à endormir le malade à opérer, même quand on sait qu'il y a neuf chances sur dix que le malade ne se réveille pas...

R. — L'usage de la morphine peut être considéré de deux façons très différentes : 1º en tant que générateur de la morphinomanie, 2º en tant qu'anesthésiant transitoire.

Dans le premier cas l'appréciation sévère dont il est l'objet de la part des moralistes ne vient pas du fait qu'il apaise la douleur, jusqu'à la perte de conscience, mais des effets redoutables qu'engendre l'habitude d'y recourir fréquemment sans raisons graves suffisantes. Chacun sait à quoi s'en tenir sur les dangers du « morphinisme » ainsi entendu. N'en parlons pas.

La morphine reste, en principe, parfaitement licite dans le second cas, ni plus ni moins que tous les autres anesthésiants à effets analogues, employés transitoirement pour calmer une crise violente de douleur, assurer le succès d'un traitement, procurer une « hébétude bienfaisante » au malade dont l'état général réclame un apaisement nerveux indispensable.

Reste le cas des moribonds. Nous ne saurions, tout d'abord, l'envisager tout à fait comme le médecin matérialiste — disons positiviste seulement — lequel, en face du corps souffrant, met de côté tout souci des intérêts de l'âme qui l'anime encore, toute hypothèse de la survivance immortelle de cette âme, toute considération des conditions de droit positif divin auxquelles est soumis son passage normal du temps à l'éternité.

Il va de soi que, pour le médecin dont nous parlons, les souffrances du corps étant seules en jeu, on comprend qu'il n'ait aucun scrupule à les supprimer de la façon la plus radicale possible. Il se trouve même des esculapes de cette catégorie qui vont jusqu'à penser qu'il leur est permis d'abréger *positivement* les jours du malade, s'ils en ont l'occasion et le pouvoir, afin de le soulager ainsi radicalement en mettant un terme à sa vie. C'est logique, après tout. Si la mort n'a pas de lendemain pour le moribond qui agonise et certainement ne reviendra pas à la vie, si le respect de la vie d'autrui ne s'impose pas au nom d'une morale d'autorité supérieure aux conventions et préjugés humains, si enfin ce genre d'homicide n'en est plus un, l'homme qui meurt n'étant plus un homme, ni pour lui-même, ni pour la société, mais une chose sans conscience, qui geint et se débat dans les affres d'une suprême douleur, pourquoi ne pas supprimer radicalement cette douleur sans raison, sans utilité, ce spasme automatique d'un mécanisme qui se détraque ?...

Mais la question qu'on nous pose est autre. Il ne s'agit pas d'aller si loin, ni de causer « positivement » la mort de l'agonisant. On veut seulement l'endormir à fond pour qu'il s'éteigne enfin dans la « bienfaisante hébétude » que lui aura procurée la morphine.

Ainsi entendue, cette pratique est immorale. Ainsi entendue, disons-nous. Il faut préciser. Nous sommes ici en présence d'un très délicat problème de morale. Résumons, en quelques mots seulement, la formule de la réponse que lui donnent les théologiens.

Etant donné un certain remède qui aura deux effets, l'un bon, l'autre mauvais *(moraliter loquendo)*, peut-on l'administrer ? Oui, répondent les auteurs, si 1° le remède en question, moralement licite en soi, doit simultanément produire ces deux effets à la fois, sans que l'un soit le moyen positivement voulu et employé en fait pour arriver à l'autre, et si 2° on a des raisons suffisamment graves de *vouloir* l'effet bon en *laissant se produire* l'effet mauvais, vu la comparaison relative du bien et du mal qui sont en cause.

Ainsi, il est permis d'administrer à la mère, en danger mortel de parturition, le remède qui sauvera sa vie menacée par un accident grave « autre que le fait de la gestation, » *malgré* la mort de l'enfant qui *résultera* de cette médication. Par contre, il n'est pas permis de tuer l'enfant (céphalotripsie) *pour* sauver la mère.

Dans le cas qui nous est proposé, l'administration de la morphine *à haute dose,* susceptible de procurer l'hébétude finale et prolongée jusqu'à la mort, a un double effet : 1° effet bon, l'apaisement de la souffrance pour le corps ; 2° effet mauvais, la privation de conscience à une heure où toute la doctrine chrétienne clame qu'elle est le plus nécessaire à l'âme qui va entrer dans son éternité.

Au point de vue de la simultanéité des deux effets, il semble bien que la conclusion *de licito* s'impose. Car, l'administration de la morphine, en tant que sédative de douleur physique, n'est pas en soi chose moralement condamnable, et d'autre part, la morphine n'est pas donnée *pour* l'abolition de la conscience morale, mais seulement *pour* l'abolition de la capacité de souffrir ; elle n'est donc ni *mala in se*, ni *moyen* employé pour une fin mauvaise.

Quant à la seconde condition, le mal de l'abolition de la conscience morale, tout en restant grave, ne paraît pas de si haute importance, puisqu'il s'agit d'une personne confessée, communiée, extrémisée, bien prête à mourir ; et ce mal, mis en présence de l'autre mal que serait l'atroce douleur à supporter, ne semble pas prévaloir. De sorte qu'il y aurait raison suffisamment prudente de permettre l'administration du remède.

Oui, et tel serait bien notre avis, s'il s'agissait seulement d'une crise de souffrance à conjurer. L'abolition transitoire de la conscience pour un besoin d'anesthésie transitoire n'est pas illicite. Soit ! Mais l'abolition *prolongée, définitive,* voulue au-delà des limites que peut comporter la prévision du mal à endurer, c'est tout autre chose. Combien de temps va persister la crise aiguë ? Qui le sait au monde ? Personne absolument ! Pour combien de temps le moribond retrouvera-t-il la possession lucide de son esprit, après la crise, avant de mourir ? Qui le sait ? Personne ! Dans quels cas la vie se terminera-t-elle en pleine crise, ou dans le calme des instants suprêmes ? Qui le sait ? Personne ! De quel droit le médecin juge-t-il que cet agonisant est condamné certainement à ne plus retrouver sa connaissance, qu'il va donc s'éteindre au bout de sa douleur désormais sans interruption possible ? Qu'il nous le dise !

S'il était des cas où, avec une absolue certitude scientifique, et le plus honnêtement du monde, il se croirait autorisé à juger ainsi, nous lui permettrions la morphine à toutes les doses, sauf à la dose qui « positivement » tuerait.

Mais si la haute dose n'a son appui moral que sur un pronostic plongeant dans l'inconnu, si elle doit supprimer la conscience et pour le temps de la souffrance et pour le temps suivant où le calme serait revenu avant la mort, jusqu'à la mort, nous ne permettons plus, le bien suprême de l'union de l'âme avec Dieu à ces moments-là n'étant pas à mettre en comparaison avec le mal, même grave, d'une douleur passagère.

Conclusion : L'administration de la morphine à haute dose, parce qu'à haute dose, *in casu* n'est pas permise. Ce qui est permis, c'est de donner de la morphine, même à cette heure-là, dans la mesure que paraît prudemment réclamer la nature et la durée probable de la crise aiguë de souffrances, même avec quelque danger d'une prolongation possible de l'effet narcotique jusqu'au dernier instant de la vie. Et l'on voit assez qu'en agissant ainsi : 1° le médecin ne tue pas son malade pour le délivrer ; 2° il ne le met pas dans l'impossibilité de se reconnaître, de prier, de mériter encore avant de quitter définitivement la terre ; 3° il n'emploie ni moyen mauvais pour une fin bonne, ni moyen bon pour une fin mauvaise ; 4° enfin il donne au corps tous les soins que permet son art dans les limites de la morale, et ne cause aucun préjudice injustifiable aux intérêts sacrés de l'âme chrétienne qu'il a l'absolu devoir de respecter.

Dernière observation : On aimerait savoir ce que pensent les médecins matérialistes, partisans de la morphine à haute dose pour les moribonds, des deux opinions que voici, très en faveur chez un grand nombre de leurs confrères :

1° Beaucoup sont portés à croire que les souffrances du moribond, malgré les apparences, ne sont point senties par lui comme l'imaginent les assistants, et cela en raison de la moindre capacité de douleur que doit présenter à cette heure-là un système nerveux déjà presque abandonné par la vie sensible, dont les contractions spasmodiques paraissent appartenir beaucoup plus à l'ordre des phénomèmes purement réflexes.

2° Beaucoup sont portés à croire (et l'expérience du clergé est d'accord avec eux) que, malgré les apparences de conscience morale abolie, les moribonds, au milieu de leurs agitations spasmodiques, vivent intérieurement d'une vie intellectuelle très consciente encore, quoiqu'ils n'en puissent plus produire les manifestations normales au dehors, et qu'ils entendent, comprennent très bien ce qu'on leur dit, les pieuses pensées qu'on leur suggère, d'où la constante pratique de l'Eglise qui demande qu'on « assiste » les mourants jusqu'à la dernière heure.

La « science » hélas ! ne sait pas grand'chose de la vie. Il y aurait honnêteté pour elle à avouer qu'elle ne sait non plus à peu près rien de la mort.

Pratique : Se méfier beaucoup, pour les autres et pour soi-même, de la morphine à haute dose aux approches de l'éternité !

Q. — Carpinus, qui est un débauché renommé, a donné à J..., à plusieurs reprises, la somme de 200 fr., avec l'intention secrète de l'induire à pécher avec lui. J... refuse de pécher, mais garde l'argent.

S'adressant alors à A..., ils conviennent ensemble d'une action honteuse, à la condition qu'il lui donne 100 francs, et il les verse de suite. Mais avant de réaliser leur mauvais projet, A... quitte le pays et emporte l'argent.

Carpinus a plus de succès avec C..., à qui il a promis aussi 100 fr. de la manière la plus formelle, et de plus la remise d'une somme de 200 fr. que C... lui doit. Mais le péché accompli, il refuse les 100 fr. promis et exige le paiement des 200 fr. qui lui sont dus.

R. — Le cas est des plus faciles à résoudre. Il suffit d'appliquer les données de la théologie sur le contrat dont l'objet ou la condition sont illicites. Nous allons le faire brièvement.

1° J... peut garder les 200 fr. qu'elle a reçus. Car, en ce qui la concerne, il n'y a, entre elle et Carpinus, qu'une donation pure et simple, et l'intention secrète de ce dernier, pour coupable qu'elle soit, ne saurait vicier la validité de ce contrat.

2° Au contraire, le contrat passé avec A... est nul à cause de son objet qui est intrinsèquement mauvais. En emportant les 100 fr. reçus, A... commet une injustice et doit restituer.

3° Sur la solution du dernier point, les moralistes ne sont pas d'accord. Quoi qu'il en soit de leurs opinions, nous n'obligerions pas Carpinus à tenir sa promesse ; mais d'autre part nous n'accuserions pas C... d'injustice, si elle se refusait à payer les 200 fr. dont Carpinus a promis de lui faire remise.

Q. — En Belgique, on enseigne aujourd'hui et on prêche que la locution *S. n. d. D.* n'est pas blasphématoire. On parle d'enseigner la même chose en France. Je sais n'être pas le seul de mes confrères dans le ministère à penser qu'un tel enseignement ferait scandale.

On dit : « Il faut éclairer les consciences ! » Sans doute ; mais, sur quoi les éclairer ? — Faut-il leur dire qu'il n'y a pas de blasphème à nier la bonté ou la justice de Dieu ? Ce serait aller contre la définition même du blasphème. — Ou faut-il leur dire que l'expression *S. n. d. D.* n'est nullement synonyme de la négation de la bonté ou de la justice de Dieu ? Mais, leur dire cela, c'est vouloir leur apprendre le sens usuel d'une locution qu'ils emploient journellement, sens qu'ils connaissent beaucoup mieux que tous les théologiens du monde. Ils voient la main de Dieu en tout ce qui arrive : or, lorsque ce qui leur arrive leur déplaît, ils expriment à Dieu leur mécontentement par l'usage de la locution précitée ; dans leur bouche, elle signifie : « Dieu ne devrait pas permettre cela, Dieu manque de bonté, Dieu manque de justice en permettant cela. »

Le sens usuel de la locution *S. n. d. D.* ne relève pas de la théologie ; un théologien ne peut imposer à une locution un sens qu'elle n'a pas...

R. — Sans entrer dans la discussion approfondie du problème que pourrait soulever votre

question, nous nous contenterons de vous présenter quelques observations d'où vous pourrez tirer des conclusions moins sévères pour l'Episcopat de Belgique et plus réservées aussi peut-être en ce qui concerne l'état présent des choses en France au point de vue de la locution fameuse.

Le peuple a-t-il tort ou raison de considérer la formule *S. n. d. D.* comme une formule blasphématoire ? Qu'il la tienne pour telle, c'est évident, et personne n'en doute. *Là n'est pas la question.* A-t-il tort ou raison ? Et si l'on démontre qu'il a tort, faut-il le laisser ou ne le laisser point dans son erreur ? Tel est le nœud du problème.

Les Evêques de Belgique pour une formule analogue *G. v. d.*, et dans des circonstances de persuasion vulgaire identiques, ont, après mûres réflexions, décidé 1° que la persuasion populaire était erronée, parce que la formule en soi n'était pas un blasphème, encore qu'elle le fût *ex intentione loquentis*, et 2° qu'il y avait lieu de tirer le peuple de son erreur pour diminuer les fautes dont l'emploi de cette formule était l'occasion.

De grâce, mettez-vous donc bien dans l'esprit qu'une expression de langage peut être blasphématoire de deux façons très différentes : 1° *en elle-même,* grammaticalement, comme celle-ci : « Dieu est cruel ! » 2° par le sens *subjectif* que lui *attribue celui* qui parle, comme celle-ci : « Bon Dieu ! » prononcée avec un violent renflement de voix sur l'adjectif et une intention irrévérencieuse pour Dieu. Appelons, si vous le voulez bien, *sens objectif* le premier sens, le sens grammatical que comportent les mots pris avec leur signification normale propre, et *sens subjectif* le second, qui est *prêté* à la formule par celui qui parle.

Or, s'il arrive ordinairement, chez les gens instruits, que les deux sens coïncident, comme cela devrait être toujours, il peut arriver aussi qu'ils ne coïncident pas. Ainsi le sens objectif de *Bon Dieu !* n'est pas du tout le sens *subjectif* du blasphème qu'y trouve le charretier en colère qui le laisse échapper avec la pensée injurieuse que l'on sait. De même, dans le cas d'une personne qui prononcerait la proposition : *Dieu est cruel !* avec intention bonne ou indifférente, donnant au mot cruel par exemple le sens de juste, vengeur du péché, ironique à l'occasion, *irrisor Deus,* le sens subjectif ne comporterait pas de blasphème, alors qu'il y aurait blasphème formel dans le sens objectif.

A propos du *S. n. d. D.* tout le débat se concentre sur ce point précis : Le sens objectif est-il blasphématoire ? Si oui, le peuple pèche *ex conscientia* VERA. Si non, le peuple pèche *ex conscientia* ERRONEA. Péché dans les deux cas, cela va de soi, mais avec cette très grave différence qu'il est impossible d'empêcher le premier, chacun le commettant *régulièrement,* pour ainsi dire, quand il voudra le commettre, tandis qu'il est possible de supprimer le second en faisant disparaître l'erreur sur laquelle il se fonde.

Cette suppression d'erreur, ce changement d'appréciation intellectuelle du *S. n. d. D.* n'empêchera point les blasphémateurs d'exister et de blasphémer ; mais ils blasphèmeront autrement, sur d'autres formules plus exactes, et non plus sur celle-là, qu'ils sauront ne pas comporter l'irrévérence qu'ils y apercevaient auparavant et où leur volonté méchante (voluntas sequitur intellectum) se complaisait en péchant.

Vous dites : « Le sens usuel des mots ne relève pas des théologiens, mais du peuple. » D'accord ! Mais niez-vous que le sens usuel puisse être erroné ? Si vous niez cela, vous irez loin. Il vous faudra admettre l'infaillibilité de la conscience populaire, biffer de la morale toute la casuistique, si fréquente, de la *conscience erronée,* et refuser au magistère de l'Eglise le droit de fixer la doctrine et la morale telles que le peuple *doit* les accepter. Les théologiens savent comme vous, hélas ! que le sens usuel de la locution en cause vient du peuple, et non pas d'eux, ni de l'Eglise, ni de la grammaire, ni de l'Académie.

Mais, ce que pensent beaucoup d'entre eux, contrairement à votre sentiment, c'est 1° que la théologie n'a pas *toujours* le devoir de laisser passer sans protestation tous les sens usuels populaires, et c'est 2° en particulier, qu'elle n'a peut-être pas le devoir de laisser passer le sens usuel de la formule *S. n. d. D.*

Or, le nombre augmente tous les jours, des auteurs très sérieux qui, avec notre vieux Gousset français, tiennent pour certain que le sens objectif, le sens doctrinal originaire et vrai du *S. n. d. D.*, avant l'emploi abusif qu'en ont fait depuis les charretiers, que le sens de cette expression au temps où elle était usitée comme simple formule de *serment* émis « par le sacré nom de Dieu, » que ce sens *normal*, disons-nous, n'est pas blasphématoire, et donc que c'est par erreur de faux jugement populaire qu'il l'est devenu.

Nous n'entrerons pas dans la démonstration de cette thèse. Vous pourrez vous l'offrir si vous le désirez dans les études spéciales qu'on y a plus d'une fois consacrées. Libre à vous de ne pas l'adopter ; mais vous aurez de la peine, si vous voulez y regarder de près.

Donc, il est soutenable, et très soutenu, que la locution *S. n. d. D.* n'est pas en soi, en son sens objectif normal et vrai, une locution blasphématoire, et que si elle l'est devenue, en fait, ce que tout le monde sait bien, c'est par suite d'une *erreur*.

Alors, se pose l'autre question, exclusivement pratique celle-là. Convient-il de laisser le peuple dans son erreur, ou de l'en tirer ? Vous n'ignorez pas que, en présence d'un fait de conscience erronée, individuelle ou populaire, cette question se pose toujours, et se résout différemment suivant les cas, d'après les règles de la prudence.

Si vous disiez seulement que la monition, la réforme de l'erreur entraînera des inconvénients tels que le silence vaut mieux, et que, à tout bien considérer, il est préférable de ne point troubler